Globethics Repository



Tomar decisiones morales [Taking Moral Decisions]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Gracia, Diego
Publisher	Revista Internacional de Éticas Aplicadas
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 04:10:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153911

Tomar decisiones morales: Del casuismo a la deliberación

Diego Gracia
Catedrático Emérito.
Universidad Complutense de Madrid.
Director de la Fundación Xavier Zubiri.
dgracia@fcs.es

Taking Moral Decisions: From Casuistry to Deliberation

Resumen: La casuística tiene una historia que es preciso conocer en orden a dotar de sentido preciso al término. No es casuística cualquier procedimiento de análisis de casos, sino uno determinado que en la cultura occidental ha gozado de enorme fortuna histórica. En su base hay un problema lógico, que este artículo intenta sacar a luz. La conclusión es que la casuística ha utilizado una lógica inapropiada, y que eso es lo que la diferencia de la deliberación, que es un procedimiento más correcto para la toma de decisiones morales.

Palabras-clave: Ética, Bioética, Casuismo, Deliberación, Métodos en ética

Abstract: Casuistry has a history that must be known in order to give to the concept a precise meaning. Casuistry cannot be identified with any case analysis procedure, but only with the one that enjoyedan enormous historical fortune in Western culture. In the base of this moral method is a logical problem, which this article attempts to bring to light. Its conclusion is that casuistry has been biased by an improper logic, being that its most important difference with deliberation, a much more right procedure for making moral decisions.

Keywords: Ethics, Bioethics, Casuistry, Deliberation, Moral methods

ISSN 1989-7022

El método casuístico se fue constituyendo a lo largo del tiempo en un proceso histórico que resulta necesario revisar a fin de definir, con alguna precisión, su contenido. No es correcto identificarle, de modo abstracto y descontextualizado, con cualquier tipo de análisis de casos, por más que esto sea lo que parece indicar el término casuística. Además de su sentido común, coloquial o popular, el término casuística tiene otro técnico, que resulta necesario precisar. Y esto no puede hacerse más que desde la historia.

Los orígenes de la casuística se encuentran, en el caso de la cultura occidental, en el derecho romano, por una parte, y en la tradición talmúdica y los *responsa* judíos, por otra. Ambas tradiciones convergieron en el occidente europeo, en los siglos de la Alta Edad Media, dando como resultado el derecho eclesiástico medieval o derecho canónico, que hacía de las faltas morales pecados punibles tanto con penas temporales como eternas. El derecho fijaba los preceptos genéricos y el confesor los aplicaba en las situaciones concretas, imponiendo penitencias distintas, según las características específicas de la infracción. Este fue el origen de los llamados *libri poenitentiales,* primero, más tarde de las *summae confesorum sive de casibus conscien-*

Rebibido: 20/10/2015
Aceptado: 28/12/2015

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

tiae, ya en el mundo moderno de las *Institutiones morales* y, finalmente, a partir del siglo XVII, del género literario conocido con el nombre de *Theologia moralis.* En toda esta tradición, siempre dominada por el Derecho canónico, los *casus conscientiae,* y por tanto la casuística, estuvieron muy presentes.

1. Dos lógicas en conflicto

Todos los vaivenes del método casuístico en la historia de occidente están relacionados con el conflicto entre dos lógicas distintas, que cabe denominar, con Aristóteles, apodíctica una, y dialéctica, la otra (Aristóteles, 1982, 100 a 25-b24). La historia de la filosofía europea, y de la cultura occidental toda, es un debate ininterrumpido entre esas dos lógicas, que las más de las veces se saldó con el triunfo completo de la primera sobre la segunda, hasta el punto de anular ésta por completo. Sólo en el último siglo parece que las cosas han cambiado, y que la lógica ganadora comienza a ser la segunda. Pero como su éxito es tan reciente, no existe aún una idea clara de lo que está pasando, ni en general ni tampoco en el caso concreto del método casuístico. La casuística ha coexistido con esos dos tipos de lógica, y por tanto hay en ella una ambigüedad interna que le permite coexistir en cualquiera de los dos escenarios. De ahí la necesidad de analizarlos con la máxima precisión posible.

El primer escenario es el propio de la lógica que hemos llamado apodíctica. Ha sido el más usual, tanto en el mundo filosófico, como en el teológico y en el jurídico. Ni que decir tiene que ello determinó que también lo fuera en el canónico, y por extensión en el moral. Este enfoque tiene siempre implícito o explícito un trasfondo teológico. Es obvio que Dios, si es omnisciente, tiene que ver y juzgar todo con absoluta claridad y certeza. Para él nada puede resultar dudoso o probable. En su mente, como ya dijera Leibniz, están todos los posibles lógicos, que sólo se harán reales mediante un acto de su voluntad, el propio del acto creador. Estas decisiones libérrimas de Dios son las que los teólogos suelen denominar, utilizando un término altamente significativo, "decretos" divinos. La mente de Dios es la de un puro legislador, el legislador supremo, que decreta el que las cosas sean o no sean. Y en el acto de creación, el *lógos* divino, la razón de Dios queda plasmada en las cosas, de tal modo que ellas no sólo son lo que son sino además lo que deben ser. Los decretos divinos tienen carácter ontológico, hacen que las cosas existan, pero también

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

deontológico, dicen cómo deben ser. El orden natural es orden divino. Y como se trata de decretos, tienen fuerza de ley: es el llamado *ius naturalis,* el derecho natural, fundamento de los preceptos, no sólo de los jurídicos o canónicos sino también de los morales. Esto es lo que hará, en la teología medieval, distinguir tajantemente el orden de los "preceptos" del llamado orden de los "consejos". El primer orden es por necesidad jurídico, de tal modo que puede exigirse su cumplimiento imponiendo penas que pueden llegar a ser eternas. El segundo queda al arbitrio de los individuos; es el orden de los llamados "consejos evangélicos". El primero es el más cercano a lo que hoy llamamos "ética", en tanto que el segundo quedó relegado a los tratados de "ascética". Pero como esa ética viene a identificarse con el derecho, resulta que la ética propiamente como tal brilla por su ausencia, desaparece. Lo que hay es "moral", disciplina de las costumbres. Y para disciplinar, nada como el derecho, tanto civil como canónico.

Tras lo dicho resulta obvia la relación de continuidad que existió entre la casuística del Derecho Romano y la propia de los llamados "moralistas" medievales. El método era el mismo. De igual modo que los juristas intentaban resolver casos concretos a partir de normas generales, los moralistas harán lo propio. El casuista no discute la norma. Lo que hace es aplicar la norma genérica a situaciones concretas, lo que le obliga, además de tener en cuenta la norma, incluir en el proceso deliberativo las circunstancias y las consecuencias. La casuística es el arte de hacer eso correctamente y de tomar decisiones prudentes. En el orden jurídico, eso es lo que se denominó "juris prudentia". Y en el moral, "moris prudentia", que en este caso no establecen tanto los tribunales como los teólogos y canonistas, y que nutre las *Summae casuum conscientiæ* y las *Praxis confessariorum et poenitentium.*

2. El imperio del Derecho natural

Es importante advertir que el casuista no pone en cuestión la norma, sólo busca aplicarla en situaciones concretas. En el caso del Derecho Romano, la norma había sido promulgada por el legislador, un gobernante, una asamblea o un pueblo. Se trataba, por tanto, de una norma humana, convencional, y por ello mismo revisable. El casuista, en cualquier caso, carecía de potestad para modificarla. Su misión era ver si la aplicación de esa norma, en ciertos casos concretos, y por tanto en

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

determinadas circunstancias, podía considerarse correcta o justa, o si, por el contrario, resultaba incompatible con los llamados principios generales del derecho, a la cabeza de todos el de justicia, en cuyo caso el juez tenía la potestad de hacer una excepción a la norma genérica en esa situación concreta. Esto dio lugar a un conjunto de criterios formales de excepcionalidad, que vienen aplicándose desde que los romanistas los formularon. Valgan algunos ejemplos: *accessorium cedit principali*; *actore non probante, reusab solvitur*; *actori in cumbit probatio*; *aequitas in* ómnibus *rebus praecipuam ese justitiae aequitatis que quam stricti juris rationem*; *aequitas nihil aliud est quam jus quam lex scriptio praetermisit*; *coacta voluntas, tamen voluntas*; *consuetudo legis habet vigorem*; *cujus est condere legem, ejus est abrogare*; *de minimis non curat praetor*; *delagatus delegare non potest*; *dubia in meliorem partem interpretari debent*; *ei incumbit probatio qui dicit non qui negat*; *ejus est interpretari legem cujus est condere*; *error communis facit jus*; *exceptio est strictissimae interpretationis*; *generalia specialibus non derogant*; *idem est non esse et non probari*; *impossibilium nulla obligatio*; *in dubio pro reo*; *in obscursis minimum est sequendum*; *in poenalibus causis benignius interpretandum est*; *mala fides superveniens non nocet*; *melior est causa possidentis quam petentis*; *necessitas non tollit jus sed suspendit*; *neminem laedit qui suo jure utitur*; *nulla poena sine lege*; *onus probando incumbit actori*; *parum pro nihil ore putatur*; *poenalia sunt restringenda*; *presumptio sumitur de eo quod plerumque fit*; *princeps legibus solutus*; *qui tacet consentire videtur*; *volenti non fit injuria*; etc.

Los canonistas y moralistas cristianos aplicaron todo ese cuerpo de doctrina a su propio campo de trabajo. También ellos trabajaban con normas, las eclesiásticas, que tenían su base en otras de carácter inmutable, las leyes divinas y las leyes naturales, todas obra directa de Dios. Un ejemplo paradigmático de esto lo constituye el *Decretum Gratiani*, la gran codificación medieval del derecho canónico. Dada su importancia, define el concepto de derecho natural en el mismo comienzo de su amplísima obra. Y lo hace en los siguientes términos: *Natural eius inter omnia primatu mobtinet et tempore et dignitate. Cepit enim ab exordio rationalis creaturae, necuariatur tempore, sed immutabile permanet.* (Graciano, P 1 d. 5 § 1). Su carácter inmutable aparece de nuevo poco después: *adversus natural eius nulla dispensatio admittitur.* Pero con esta salvedad: *nisi forte duo mala ita urgeant ut alter um eorum necesse sit eligi.* (Graciano, P I, d. 13, 1). Cabe, por tanto, algún tipo de excepción, porque *minus malum de duo us est eligendum.* Por lo demás, la segunda parte de la obra de Graciano consta de 36 casos

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

prácticos, que primero se describen y luego se analizan con sumo detalle. A lo largo de ellos puede verse cómo se utilizan los criterios de descargo, que sirven para justificar lo que Graciano llama "dispensas" (*dispensationes*).

Graciano es un autor del siglo XII. Es la época en que comienza a florecer la escolástica, que en materia moral y jurídica parece haber tenido claros varios principios: primero, que la ley natural obliga *semper et ad semper*; y segundo, que esa obligación es particularmente exigente y exigible en los llamados preceptos negativos o de prohibición, y no tanto en los preceptos positivos, de promoción o de virtud. Es, de nuevo, la distinción ya comentada entre preceptos y consejos. Los preceptos negativos son los fundamentales de la ley natural, porque definen acciones o conductas como "intrínsecamente malas". En ellos, en principio, no caben *dispensationes*.

3. Tomás de Aquino: ¿son inmutables los preceptos morales?

Pero criterios como los citados son más fáciles de formular que de justificar. Un canonista puede afirmarlos sin más, pero el teólogo necesita dar razones sobre ellos. Y esas razones no resultan sencillas. Para comprobarlo no hay más que acudir a la *Summa* de Tomás de Aquino. En la parte dedicada a la ley comienza afirmando la existencia de una *lex aeterna,* porque la razón divina no se encuentra afectada por el tiempo (*quia divina ratio nihil concipit ex tempore*) (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 91, a. 1). El ser humano, a través de su razón, participa de algún modo de esa razón eterna, y a esta participación es a la que se llama ley natural (*talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*) (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 91, a. 2) Esto permite entender que hay ciertos principios que el ser humano conoce naturalmente, sin necesidad de demostración alguna. Estos principios primeros, los hay en el orden de la razón especulativa, tal los de identidad, contradicción, etc. Pero si se dan en la especulativa, también habrán de existir en la razón práctica. Pues bien, a estos es a los que se llama preceptos de ley natural (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 91, a. 3) que, como los de la razón especulativa, son *principia per se nota* (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 94, a. 2). Tomás de Aquino no parece caer en la cuenta de que estos principios absolutos y conocidos por todos no pueden ser otros que los tautológicos, a pesar de que

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

escribe: *quae libet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti […] Sicut ista propositio, 'Homo est rationale', es per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale*(Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 94, a. 2). Y en efecto, cuando Tomás de Aquino quiere formular el primer principio de ley natural, escribe: *hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 94, a. 2), que es una pura tautología, puesto que el predicado está ya incluido en el sujeto. Tras lo cual añade: *et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae,* con lo que resulta difícil evitar la conclusión de que todos los preceptos de ley natural fundados sobre éste serán también tautologías. En este nivel, Tomás de Aquino acepta la afirmación de Graciano, al que cita expresamente (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2 q. 94 a. 5 sed contra), de que esos principios, sobre todo si se hallan formulados negativamente, son indispensables. De hecho dice que obligan siempre y en todas las circunstancias. *Praecepta negativa obligant semper et ad Semper* (Tomás de Aquino, 1951-61, 2-2 q. 33 a. 2). Parece claro que esta era la tesis imperante en la doctrina escolástica, que Tomás de Aquino no puede menos de aceptar, pero que, como veremos ahora, modifica de modo importante.

La teología católica y el magisterio han prestado mucha atención a la tesis del *semper et ad semper,* pero mucha menos a lo que Tomás de Aquino dice a propósito de los juicios morales concretos. Porque su análisis no acaba en lo dicho, sino que inmediatamente añade que tal inmutabilidad sólo se da en el caso de los *praecepta communissima,* que son el hacer el bien y evitar el mal y los directamente relacionados con éste, que, como ya hemos visto, son claramente tautológicos. La tesis del aquinate es que estos preceptos primarios de ley natural *nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali* (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2 q. 94, a.6). Por tanto, no se les puede suprimir *in universali,* pero sí admiten excepciones *in particulari.* De ahí que añada: *deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditu rapplicare commune principium ad particulare operabile* (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2 q. 94, a.6). Pero la cosa no queda aquí, porque además de esos primeros principios de ley natural, hay otros derivados de ellos, los que llama *quaedam autem secundaria praecepta, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis* (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2, q. 94 a. 6). Aquí Tomás de Aquino no habla ya de validez *in universali* e *in particulari,* sino de que tales preceptos sólo son válidos "en general" (*ut in pluribus*), no "en particular" (*ut in paucioribus*). Tomás

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

de Aquino pone como ejemplo el principio "los depósitos hay que restituirlos". Este principio práctico, dice, *ut in pluribus rectum est*: *sed potest si aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam.* Por tanto, los principios prácticos de ley natural obligan, pero para hacer un juicio moral concreto es preciso tener en cuenta las circunstancias del caso. Y añade: *et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particulari adescenditur.* (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2 q. 94 a. 5) Lo opuesto a *ut in pluribus,* en general, es en latín *ut in paucioribus,* en pocos casos o raramente. La conclusión es que los principios de ley natural "pueden modificarse en algún caso particular, en casos raros, por causas especiales que impidan la observancia del precepto general" (Tomás de Aquino, 1951-61, 1-2 q. 94, a. 5). Esto lo aplica Tomás de Aquino explícitamente a los preceptos del decálogo en 1-2 q. 100 a. 8. El argumento, ciertamente sutil, que maneja es que cuando un precepto contiene la intención del legislador, no es dispensable. Lo cual, a la inversa, significa que los preceptos, incluso los del decálogo, son dispensables cuando esa dispensa concuerda con la intención del legislador.

4. El probabilismo

Pero aún hay más. Buen conocedor de Aristóteles, Tomás de Aquino se hace eco de las palabras de aquél al comienzo de la Ética a Nicómaco: "no puede buscarse la certeza de igual modo en todas las disciplinas" (Aristóteles, 1970, 1094 b 12). Aristóteles lo dice para dejar claro que la ética, como disciplina práctica, no puede aspirar a la certeza propia de las ciencias especulativas, porque trata, expresamente escribe Tomás de Aquino, *circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo* (Tomás de Aquino, 1951-61, 2-2, q. 70, a. 2). Este es el texto que sirvió a Bartolomé Medina para iniciar, en la Salamanca del siglo XVI, el desarrollo de la teoría del probabilismo en teología moral, y con ello toda la polémica sobre los sistemas morales. De ese modo, la casuística cobró una importancia que no había tenido nunca antes. Para Tomás de Aquino opinión probable era la que alcanza la verdad en la mayoría de las veces (*ut in pluribus*), pero no en algunos casos concretos (*in paucioribus*). Por tanto, resultaba preciso saber si en la aplicación de una regla moral cualquiera, se estaba ante el caso general o ante una excepción. Criterios de excepción son, por ejemplo, el carácter extraordinario del acto para quien ha de

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

llevarlo a cabo, la poca probabilidad de éxito de la acción (*parum pro nihil ore putatur*), el que pueda permitirse indirectamente pero no quererse directamente, etc.

La polémica del probabilismo dentro de la Iglesia católica demuestra palmariamente que en su base había un problema lógico. Estaba en juego saber si los preceptos morales eran absolutos y sin excepciones, y por tanto apodícticos, o si, por el contrario, su lógica era la propia de la incertidumbre y la probabilidad. Todos aceptaban el principio aristotélico de que *de particularibus non est scientia,* así como la definición de prudencia como *recta ratio agibilium.* El problema era definir con precisión qué debía entenderse ahí por *recta ratio.* La opinión casi unánime en teología cristiana ha sido que por *recta ratio* deben entenderse los principios inmutables de ley natural, de modo que la variabilidad no puede darse más que en la toma de decisiones concretas, no en los principios. Las decisiones concretas han de tomarse a la luz de los principios pero teniendo también en cuenta las circunstancias del caso concreto. Esas circunstancias debían concebirse como accidentes, que en buena lógica aristotélica, decían, no puede cambiar la sustancia del acto, que viene marcada por el principio inmutable. Por tanto, la casuística debía reducirse a la mera adición de los accidentes circunstanciales al principio o norma en juego, a fin de tomar la decisión concreta.

Pero cabe otra interpretación. De hecho, la hemos visto insinuada en Tomás de Aquino, si bien no parece que se atreviera a sacar todas las consecuencias que derivan de ella. Se trata de que la variabilidad del juicio moral no se debe sólo a las circunstancias sino a la propia naturaleza de los principios morales; por tanto, a la *recta ratio.* Lo que Aristóteles afirma al comienzo de la Ética a Nicómaco es que la *recta ratio* en las disciplinas prácticas, como es el caso de la ética, es distinta a la de las ciencias especulativas, precisamente porque los principios prácticos sólo son válidos "en la mayoría de los casos" (*ut in pluribus*), pero no siempre. La lógica que aquí está en juego no es la apodíctica sino la dialéctica. He aquí algo que, formulado por Aristóteles y recogido por Tomás de Aquino, no ha penetrado en la moral católica hasta muy recientemente.

5. Pascal y las Provinciales

De lo dicho se desprende que hay dos tipos de casuística. El primero se contenta con añadir las circunstancias del acto, pero manteniendo incólumes los principios. Ha

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

sido la más frecuente en la historia occidental. La segunda considera que los principios morales no son nunca absolutos, salvo el caso de reducirlos a puras tautologías lógicas, en cuyo caso no dicen nada que ya no sepamos. El primer tipo considera que la lógica del razonamiento moral es apodíctica, y el segundo que es dialéctica. En el periodo dorado de la casuística, el siglo XVII, se buscó una suerte de componenda ilógica entre ambos modelos. Esta componenda consistió en afirmar, por una parte, la inmutabilidad de los preceptos negativos de ley natural, y aceptar, por otra, muchos de los criterios de descargo que, procedentes del Derecho Romano, habían ido cobrando cuerpo en el Derecho Canónico Medieval. El resultado fue no sólo ilógico sino, como no podía ser de otro modo, también escandaloso, sobre todo para quienes concebían los principios éticos como apodícticos. Este escándalo es el que inmortalizó Pascal en sus *Cartas provinciales.* Simulando su diálogo con un moralista jesuita, escribe:

> "Después de algunos discursos indiferentes, el tiempo en que estábamos me dio la ocasión de entrar insensiblemente a tratar del ayuno. Le manifesté que con mucho trabajo lo llevaba. Exhortome a que me hiciera fuerza; pero como yo proseguía quejándome, toquele el corazón, y se puso muy de propósito a buscar alguna causa de dispensación, y efectivamente me ofreció muchas que no me convenían, y me preguntó en fin si dormía mal no habiendo cenado. Muy mal, padre mío, dije y esto me obliga muchas veces a hacer colación al medio día, para poder cenar de noche. Me alegro mucho, replicó, haber hallado un medio de poderte aliviar sin que peques. No tienes obligación de ayunar. No quiero que me creas; vente conmigo a la biblioteca. Fui allá, y tomando un libro, mira la prueba, me dijo, ¡sabe Dios cuál era! Este es Escobar. ¿Quién es Escobar, padre mío? Pues qué, ¿no conoces a Escobar de nuestra compañía que compuso esta teología moral sacada de veinticuatro de nuestros padres […] Y buscando luego el lugar donde trataba del ayuno: esto es, me dijo, *tr. 1, ex. 13, n. 67*: *¿Quien no puede dormir sin cenar está obligado al ayuno? De ninguna manera.* ¿Estás contento? No del todo; porque bien puedo llevar el ayuno haciendo colación al medio día, y cenando a la noche. Mira pues lo que sigue, añadió, todo lo han considerado nuestros padres. ¿Y si puede pasar con una colación por la mañana y cenar a la noche, tendría obligación de hacerlo? Este es puntualmente el caso. *No; ni aun entonces estaría obligado al ayuno, porque nadie tiene obligación de invertir el orden de sus comidas.* ¡Qué linda razón, dije yo! ¿Pero dime, prosiguió, acostumbras beber mucho vino? No, padre mío, no lo puedo soportar. Decíalo, respondió para advertirme que lo podías beber por la mañana, y siempre que quisieras sin quebrantar el ayuno; y en el vino se halla algún sustento. Aquí está la decisión en este mismo lugar, n. 75: *¿Puédese sin quebrantar el ayuno beber vino a cualquier hora y aunque sea en mucha cantidad? Sí se puede* […] Admirable hombre, repuse, es Escobar. Todo el mundo lo aprecia, respondió el padre. Forma tan graciosas cuestiones. Repara esta en el mismo lugar, n. 38. ¿Si un hombre duda si tiene veintiún años tiene obligación de ayunar? No. ¿Pero si cumpliese veintiún años a la una después de medianoche, y mañana fuese

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

día de ayuno, estaría obligado a ayunar? No, porque podría comer todo lo que quisiere de media noche hasta la una por no haber cumplido hasta entonces los veintiún años, y así estando en su mano quebrantar el ayuno, no tiene obligación de guardarlo. ¡O que bien!, es divertido, dije yo. No puede un hombre dejarle de las manos, me respondió: día y noche lo leo, no hago otra cosa.

Viendo el buen padre que esto me agradaba se alegró, y prosiguiendo, mira, dijo, este lugar de Filucio, que es uno de los veinticuatro jesuitas, *t. 2, tr. 27, par. 2, c. 6, n. 123*: *¿Un hombre que se fatigó con mal fin, como en perseguir a una doncella* ad insequendam amicam, *está obligado a ayunar? De ninguna manera. Pero si se fatigó expresamente por quedar dispensado del ayuno, ¿tendrá obligación de guardarle? No, aunque haya tenido ese intento formal.* Y bien, preguntó: ¿hubiéraslo creído? En verdad padre mío, que tengo dificultad en creerlo. ¡Cómo! ¿no es pecado dejar de ayunar cuando se puede? ¿Es permitido buscar las ocasiones de pecar? ¿No es menester antes huirlas? No siempre, me dijo, esto es según. ¿Según qué?, dije yo. Oh, oh, replicó el padre: ¿y si se recibiese alguna incomodidad en huir las ocasiones, te parece que habría alguna obligación de huirlas? Pues no lo siente así el P. Baunio, pág. 1084: *No se debe negar la absolución a los que continúan en las ocasiones próximas de pecado, si se hallan en estado de no poderlas dejar sin dar motivo a que el mundo murmure, o sin que ellos mismos reciban alguna incomodidad.* Alégrome de esto, padre mío, no falta más que decir que se puede de propósito deliberado buscar las ocasiones, pues es permitido no huirlas. Esto mismo es algunas veces lícito, añadió el padre. El célebre casuista Basilio Ponce lo ha dicho, y el P. Baunio cita y aprueba su sentir como se ve en el tratado de la penitencia, *qw. 4, p. 94*: *Es lícito buscar directamente y por sí misma la ocasión,* primo et per se, *cuando se ofrece algún bien espiritual o temporal nuestro o del prójimo.* Es verdad, dije yo, que parece que sueño cuando oigo hablar a religiosos de esta suerte. Pues padre mío, dígame en conciencia: ¿V.P. es de ese sentir? No por cierto, respondió el Padre. ¿Luego V.P. habla contra su conciencia? De ninguna manera, dijo: yo no hablé aquí según mi conciencia, sino según la de Ponce, y la del P. Baunio, y puedes seguirles con seguridad, porque son hombres doctos. ¿De suerte, padre mío, que porque pusieron estos tres renglones en sus libros, hicieron lícito el buscar las ocasiones de pecar? Siempre creí que no debíamos seguir otra regla mas que la Escritura y la Tradición de la Iglesia, y no vuestros casuistas. ¡O Dios mío!, exclamó el padre, me haces recordar los jansenistas. ¿Pues acaso el P. Baunio y Basilio Ponce no tienen autoridad bastante para hacer una opinión probable? No me contento yo con lo probable, dije, busco lo seguro. Bien veo, replicó el buen padre, que no sabes lo que es la doctrina de las opiniones probables; si lo supieras hablarías de otra suerte"

(Pascal, 1846, 61-64).

6. La doble lógica: rigorismo moral y benignidad pastoral

Merecía la pena transcribir este largo diálogo entre Pascal y el casuista jesuita, porque permite entender en sus justos términos lo que Albert Jonsen ha llamado *the abuse of casuistry* (Jonsen & Toulmin, 1988). Aunque más que abuso ha sido un

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

uso continuado a lo largo de centurias, prácticamente hasta nuestros días. Sólo así se explican casos tan sorprendentes como el manejo, por parte de las autoridades eclesiásticas, del problema de los sacerdotes pedófilos. Lejos de retirarles del ejercicio del ministerio, la solución que los casuistas dieron de este gravísimo asunto fue pedirles el arrepentimiento de sus pecados y exigirles el cambio de feligresía o de parroquia, a fin de evitar el escándalo. La solución parece copia del texto antes citado de Baunio, de que cuando se ofrece algún bien espiritual al prójimo, es lícito buscar directamente y por sí misma la ocasión de pecado.

¿Uso o abuso de la casuística? No es un problema de uso o abuso, es un problema de lógica. La lógica imperante en todo este asunto ha sido la jurídica, basada más en el cumplimiento de los requisitos formales que en la atención al contenido propiamente moral de los problemas. Y sucede que cuando se priman los formalismos sobre las cuestiones de contenido moral, el resultado aparecerá frecuentemente, visto desde la ética, como inadecuado, impropio y abusivo. El casuismo ha sido hijo de una concepción incorrecta de la ética. Esta concepción parte de la existencia de principios absolutos y sin excepciones. Esto es lo que tantas veces se ha denominado "rigorismo moral" de la tradición católica, ese que defendía Pascal y por el que lucharon los jansenistas. Ante la dificultad de llevarlo a la práctica, se importaron del Derecho los principios formales de dispensa, lo que en el orden de la cura de almas dio lugar a la llamada "benignidad pastoral". Un rigorismo moral ilógico obligó a utilizar criterios de benignidad pastoral también ilógicos. El resultado ha sido, como no podría ser de otro modo, desconcertante. Un ejemplo relativamente próximo de esto es el de la encíclica *Humanae vitae,* sobre la píldora anticonceptiva, promulgada por Pablo VI el año 1968. El contenido de la encíclica es un claro ejemplo de rigorismo moral, basado en una lógica apodíctica de difícil justificación. Pero una cosa es hacer un documento de principios, y otra muy distinta buscar la solución a problemas concretos que plantean los fieles en el sacramento de la penitencia. De ahí que pronto comenzaran las interpretaciones benignas del documento pontificio, para uso de confesores en su actividad pastoral. De nuevo rigorismo moral y benignidad pastoral. Un doble lenguaje que si en todos los ámbitos de la vida resulta difícil de justiciar, lo es menos aún en el de la ética.

El casuismo tiene una historia a la que difícilmente puede renunciar, so peligro de que perdamos toda referencia y al final no sepamos bien de qué estamos

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

hablando. El casuismo no ha sido hijo de la ética sino del derecho. En ética se utilizó para suavizar las asperezas de un principialismo mal entendido, en el que los principios morales eran considerados absolutos y sin excepciones, algo que penetró en la ética occidental con el dogmatismo moral de la estoa antigua y que inmediatamente fue asumido por las tres religiones del libro. Hemos visto los problemas que esto planteó a Tomás de Aquino, que, como no podía ser de otro modo, se vio obligado a nadar entre dos aguas, en este caso dos lógicas, la apodíctica que había venido imperando en la teología cristiana desde los orígenes de la patrística hasta sus mismos días, y la que descubrió en Aristóteles, según la cual los principios morales no son proposiciones apodícticas como las propias de la *episteme,* sino proposiciones dialécticas, típicas de la *dóxa* u *oppinio.* La ambigüedad en que se situó Tomás de Aquino no hizo sino acrecentarse en los siglos posteriores, dando lugar a los excesos que denunció Pascal y a lo que Albert Jonsen ha denominado "el abuso de la casuística". El problema de fondo ha estado siempre en la dificultad de aceptar la lógica dialéctica en el campo de la ética. Parece como si con ello se estuviera cayendo de modo irremisible en el relativismo moral.

7. La deliberación como método de la ética

La lógica dialéctica la sistematizó Aristóteles. Y afirmó que su método es la *boúleusis,* la deliberación, de igual modo que el de la lógica apodíctica es la *apódiexis*o demostración. El objetivo de la deliberación moral no es cumplir unos requisitos formales, sino buscar y elegir la decisión más adecuada, más sabia, más razonable, más prudente, aquella que promueva en mayor medida la realización o promoción de los valores, de todos los valores en juego, o que los lesione menos. Sólo la solución óptima, la que sea más rica en valor, puede considerarse moralmente aceptable o correcta. Lo que le escandalizaba a Pascal, con toda razón, era que se tomaran decisiones claramente subóptimas pero que parecían justificables de acuerdo con criterios meramente formales. Es el mismo escándalo que sentimos hoy al enterarnos del modo como las autoridades eclesiásticas han estado manejando, durante siglos y siglos, el tema de los sacerdotes pedófilos. Sus casuistas les dieron una solución que probablemente era irreprochable desde el punto de vista del formalismo canónico, pero que en el orden moral resulta despreciable e indignante.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

A partir de aquí, habría que explicar ahora en qué puede consistir la deliberación como método de la ética. Pero ni este es el momento, ni ello resultaría útil, habida cuenta de ese trabajo ya lo he llevado a cabo en otros lugares (Gracia, 2001, 29-35; 2011 a, 101-151; 2011 b, 84-94; 2014, II, 223-259). Lo de veras importante, y que podría convertirse en la moraleja de todas estas reflexiones, es que la deliberación no es identificable con el casuismo o equiparable a él. Son cosas muy distintas. A una mirada superficial pueden parecer muy próximas. Pero eso es algo que corrige su consideración más detenida y precisa. Que aquí, como en tantas otras cosas de la vida, sigue conservando su vigencia la advertencia aristotélica: *parvus error in principio, magnus est in fine.*

8. A modo de conclusión

Casuística es un término, como tantos otros, polisémico y, por ello mismo, anfibológico. No se sabe muy bien lo que significa. En principio no significa nada más que lo relativo o relacionado con un caso o con los casos, o a lo más la técnica del análisis de casos. Pero sobre ese sentido que cabe llamar literal, se han superpuesto otros que son, además, los que primero vienen a la mente de cualquier lector medianamente instruido. Estos sentidos técnicos se han ido configurando a lo largo de una historia de la que hoy se pretende huir, o que intenta superarse, pero sin saber muy bien cuál puede ser su alternativa. De ahí la ambigüedad inherente a los usos que de ese término se hacen en la actualidad.

La casuística es un invento jurídico, obra del Derecho Romano. En él se hicieron célebres ciertos nombres ficticios utilizados para personalizar los casos. ¿Cómo no recordar a Cayo, Ticio y Sempronio? Del Derecho romano la tomaron los canonistas medievales en sus *Libri poenitentiales*, primero, y después en sus *Summae confessorum sive de casibus conscientiae*. Y de ahí pasaron, ya entrado el mundo moderno, a las *Institutiones morales,* a la cabeza de todas la de Juan de Azor, el modelo que se impondría desde los albores del siglo XVII hasta bien entrado el siglo XX. En ellas adquirió categoría propia el género literario de los *casus conscientiae.* De Antonio Diana se dice que en sus *Resolutiones morales* (1638…) resolvió más de 20 000 casos de conciencia. La vía terminal común de todo este proceso fueron los tratados de Teología moral, a la cabeza de todos la *Theologia moralis* de Alfonso de

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

Ligorio (Alfonso de Ligorio, 1912). En toda esta tradición, nunca fue posible separar con claridad la Moral del Derecho canónico. El casuismo ha sido hijo del juridicismo.

En la base de la casuística clásica estuvo una teoría lógica muy precisa, que los jurisconsultos romanos aprendieron de los filósofos estoicos. Su tesis básica era que la naturaleza posee unas regularidades que cabe denominar también leyes. En tanto que regularidades, expresan su orden interno, el orden de la naturaleza. Pero en tanto que leyes, tienen un carácter no sólo de hecho u ontológico, sino también moral o deontológico. Es la idea de "ley natural". Esta ley es imperativa, manda cómo actuar. El ser humano no puede modificarla; muy al contrario, necesita, debe ajustarse a ella. El problema está en cómo llevar a cabo ese ajustamiento. Aquí resultó útil echar mano de las categorías aristotélicas. La ley es sustantiva, pero en su aplicación han de tenerse en cuenta las nueve categorías que Aristóteles consideró accidentales: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. Porque se trata de meros accidentes, no pueden alterar la sustancia de la ley. Pero aun así es preciso tenerlos en cuenta a la hora de tomar decisiones concretas. La casuística clásica consistió en esto, en la consideración de las circunstancias concretas de los actos o las decisiones, a fin de aplicar de modo adecuado los principios, en sí absolutos e inamovibles, de la ley natural. Tal es la función del juez en el caso del Derecho, y había de ser también la del confesor, en el de la Moral cristiana. Uno y otro no sólo necesitan conocer las leyes, sino que además han de tener en cuenta las circunstancias de cada caso concreto, a fin de tomar la decisión más razonable, responsable o prudente.

La importancia de este procedimiento subió de grado a finales de la Edad Media, con el movimiento nominalista. Si algo le caracterizaba, era su voluntarismo, ya tradicional en la escuela franciscana de la que formó parte su fundador, Guillermo de Ockham. Lo que hizo Ockham fue llevar ese voluntarismo a su máxima expresión. Dios es voluntad pura, y por tanto puede hacer lo que quiera. Si los mandamientos de Moisés son los que son, es porque Dios lo ha querido así. Podía también haber querido lo contrario, pero no lo ha hecho. Él ha dado unas normas o leyes, que deben cumplirse no porque nos resulten agradables, o porque nos vengan bien, o porque nos parezcan lógicas, sino simplemente porque han sido promulgadas por quien tiene autoridad para ello, lo que las dota de legitimidad. No sólo son legales sino que además son legítimas. Y por eso obligan. De modo que la moral no puede

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

basarse en otra cosa que en el cumplimiento de las leyes, por el mero hecho de que han sido promulgadas por quien tiene autoridad legítima para hacerlo. El único móvil estrictamente moral es, pues, el deber. Todos los demás móviles son extraños a la moralidad. Este es el camino que condujo a Kant.

Se comprende que a partir de ese momento, los trabados de moral se ordenaran de acuerdo con las leyes, que en el caso de la Teología cristiana son los mandamientos de Dios, en primer lugar, y los de la Iglesia, en segundo. Ábrase cualquier tratado de teología moral desde el primero de ellos, el de Juan Azor, a los últimos, mediado ya el siglo XX, o ábrase la *Theologia moralis* de Alfonso de Ligorio (De Ligorio, 1912), el modelo de todas las posteriores, y se tendrá una idea clara de lo que son los casos de conciencia.

Pero quien sacó la casuística del lenguaje latino de los moralistas y lo convirtió en asunto de debate cultural fue Blas Pascal, en sus famosas *Cartas provinciales.* Son un buen modo de entender lo que era la casuística, a la vez que constituyeron su más acerba crítica. Pascal era un tuciorista. Pero su crítica del casuismo jesuítico descubre sus debilidades internas. Aranguren ha escrito: "Es menester reconocer que la casuística ha servido con frecuencia para 'descargar' la conciencia, para dispensar al hombre de su realidad inexorablemente moral –moral como estructura– y, pese a que la responsabilidad es intransferible, para recibir 'hecha' de los demás –y en ciertos casos no sólo 'hecha' sino también facilitada mediante la demanda de un 'minimum'– la propia vida. Ahora bien, este uso de la casuística es ilegítimo y además, en el fondo, ilusorio. Pensar que nuestra vida, en todas sus situaciones concretas, con el peso de nuestra individual historia gravitando sobre ellas, pueda estar descrita y resuelta en un libro y que, por tanto, no hay más que abrirlo para encontrar allí escrito lo que tenemos que hacer, es quimérico y sólo puede pensarse en la época del racionalismo: época apropiada para hacer de la moral una especie de 'cálculo infinitesimal' de las acciones." (Aranguren, 1959, 280-1).

Es frecuente atribuir el origen de la casuística a Aristóteles. Durante siglos y siglos se ha venido identificando el pensamiento de Aristóteles con lo que sus comentaristas alejandrinos y sobre todo medievales dijeron de él. Y como tampoco resulta muy claro qué puede entenderse por pensamiento medieval, o por ética escolástica, resulta que al final se endosaba a Aristóteles la paternidad de la casuística. Pero curiosamente en sus libros de ética ésta brilla por su ausencia. Y cuando en la Edad Media, a partir,

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 20, 15-31

sobre todo, del siglo XII, se recupera, aunque sólo fuera parcial y sesgadamente, su teoría ética, resulta que de nuevo la casuística desaparece. Ejemplo paradigmático, la segunda parte de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, una ética de virtudes completamente alejada de los manuales de confesores de su época.

Por más que resulte sorprendente, el sesgo de esta interpretación tradicional de Aristóteles no lo hemos advertido con claridad hasta la última centuria, y aún más cabe decir, hasta las últimas décadas. Es algo sorprendente. La interpretación tradicional estuvo por completo viciada, por obra del influjo que sobre ella tuvieron el platonismo y el estoicismo, este último ubicuo en la ética occidental desde la época helenística. Suele pensarse que la ética clásica fue aristotélica. Nada más alejado de la realidad. El estoicismo surgió nada más morir Aristóteles, y la ética estoica, tan distinta de la aristotélica, es la que ha triunfado en Occidente, entre otras cosas porque la asumieron y santificaron las tres religiones mosaicas, la judía, la cristiana y la musulmana.

Hace escasas décadas, la conjunción de un exmoralista jesuita, Albert Jonsen y un discípulo del segundo Wittgenstein, Stephen Toulmin, dio como resultado la puesta a punto de un modelo de razonamiento ético que hoy suele conocerse con el nombre de "nueva casuística" (Jonsen & Toulmin, 1988). Para ello, tuvieron que comenzar tomando distancia de la casuística clásica, lo que dio lugar a que titularan su libro *The abuse of casuistry.* Pero si eso fue la casuística, ¿para qué seguir utilizando ese término? ¿Qué sentido tiene el hablar de casuística para designar algo distinto a lo que esta fue a lo largo de la práctica totalidad de su historia? ¿Acaso no es esta una de las causas, si no la principal, de la confusión hoy inherente al término? ¿Por qué no aplicar también aquí la máxima de los jurisconsultos romanos: *non bis in idem*?

Bibliografía

Alphonsus de Ligorio (1912): *Theologia moralis.* 4 vols. Roma, Tipografía Políglota Vaticana.

Aranguren, José Luis L. (1959): Ética, Madrid, Revista de Occidente.

Aristóteles (1970): Ética a Nicómaco. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Aristóteles (1982): *Tratados de Lógica.* Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

Gracia, Diego (2001): La deliberación moral. *Boletín de la Academia Chilena de Medicina* 38:29-45.

Gracia, Diego (2011a): Teoría y práctica de la deliberación moral. En: Lydia Feito, Diego Gracia, Miguel Sánchez (Eds.). *Bioética: El estado de la cuestión*. Madrid, Triacastela, 101-154.

Gracia, Diego (2011b): Deliberation and Consensus. In: Ruth Chadwick, Henk ten Have and Eric M. Meslin (Eds.). *The SAGE Handbook of HealthCareEthics*. London, SAGE Publications, 84-94.

Gracia, Diego (2014): La deliberación como método de la bioética. En: Dora Porto, Bruno Schlemper Jr., Gerson Zafalon Martins, Thiago Cunha, Fernando Hellmann (Org.). *Bioética: Saúde, Pesquisa, Educaçao*. Brasilia, Conselho Federal de Medicina/Sociedade Brasileira de Bioética, Vol. 2, 223-259.

Gratianus (1140): *Decretum.* (Accesible en:http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot).

Jonsen Albert R. & Toulmin, Stephen (1988): *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning.* New York, Oxford University Press.

Pascal, Blas (1846): *Las célebres Cartas Provinciales sobre la moral y la política de los jesuitas*. Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos y Ciegos.

Tomás de Aquino (1951-1961): *SummaTheologiae.* 5 vols. Madrid, BAC.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, *año 8 (2016), nº 20, 15-31*